# MEIO SÉCULO DE NOTAS E DIÁRIOS DE CAMPO: O OFÍCIO ETNOGRÁFICO E A ETNOLOGIA DE CARDOSO DE OLIVEIRA[1]

HENYO T. BARRETTO FILHO
Universidade de Brasília (UnB)

A publicação dos diários das pesquisas de campo de Roberto Cardoso de Oliveira referentes às suas primeiras viagens e estadias com os índios Terêna (1955) e Tükúna (1959) soma-se a um conjunto que começa a se formar em 1996 com a aparição dos diários de campo de Eduardo Galvão relativos a suas pesquisas entre os Tenetehara, Kaiowá e índios xinguanos (Gonçalves, 1996) e de Darcy Ribeiro entre os Urubu-Kaapor (Ribeiro, 1996). Em 2001 veio se somar a estes o esplendidamente editado diário e álbum fotográfico de Luiz de Castro Faria (Castro Faria, 2001) relatando sua participação na célebre incursão de Lévi-Strauss aos Kadiweu, Bororo e Nambikwara – expedição esta que está na origem de um clássico da Antropologia e literatura do século XX vazado em forma de relato de viagem: *Tristes trópicos* (Lévi-Strauss, 1996 [1955]). Esse conjunto, agora ampliado com *Os diários e suas margens* (Cardoso de Oliveira, 2002), recupera e torna público em distintos formatos e opções editoriais trechos dos diários de campo – quando não estes na íntegra – de deões da Antropologia brasileira, constituindo importante fonte para o conhecimento do ofício antropológico no período correspondente à sua institucionalização e profissionalização, em especial da etnologia ou, mais modestamente, do estudo sobre povos indígenas que então se fazia. Cotejando esse material que radica no contexto mesmo do encontro etnográfico *em campo* com os resultados sistematizados *em casa* da produção desses autores (artigos, monografias, etc.) é possível

1. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2002. *Os diários e suas margens*: viagem aos territórios Terêna e Tükúna. Brasília: Editora UnB. 346 p.

desvelar importantes aspectos tanto das condições sociais de possibilidade da pesquisa etnológica naquelas circunstâncias quanto das balizas teóricas e metodológicas de empreendimentos antropológicos pioneiros no país. Está além dos objetivos desta resenha, embora quero firmar aqui a necessidade de se efetuar uma análise sociológica do significado da publicação, nesta última década, dos diários de Castro Faria, Darcy, Galvão e Cardoso de Oliveira se é que se pode dizer que esta onda é de agora e que se encerra por aqui.[2] Sem dúvida, os efeitos retardados no Brasil do momento vivido pela antropologia contemporânea, com sua abertura para experimentos etnográficos textuais (Clifford e Marcus, 1986; Marcus e Fischer, 1986), seu acolhimento do(a) antropólogo(a) como autor(a) (Geertz, 1988) e sua consideração por aspectos menoscabados de nosso ofício e identidade profissional, tais como as "notas de campo" (Sanjek, 1990), colaboraram para isso. Não surpreenderia se identificássemos também aspectos ligados à economia política interna ao campo da Antropologia no Brasil – em especial o debate em torno da definição ortodoxa de etnologia indígena entre os ensejos para a publicação dos referidos diários.

Contento-me aqui, entretanto, em tratar das características peculiares de *Os diários e suas margens*, beneficiando-me do horizonte comparativo conformado pelo conjunto de obras supra-referido e da pequena fortuna

2. Nunca é demais lembrar, além do já referido *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss, duas outras obras afins aos diários aqui referidos, por tratarem na primeira pessoa do singular de experiências de antropólogos(as) com povos indígenas no Brasil. Refiro-me aqui a *O selvagem e o inocente* de David Maybury-Lewis, que veio a lume antes mesmo de sua monografia clássica sobre os Xavante e mereceu, em sua edição brasileira (Maybury-Lewis, 1990 [1965]), uma quarta capa escrita por Cardoso de Oliveira, na qual este destaca a combinação de gêneros – "crônica", "literário" e "confissões" – lograda pelo autor em seu texto depoimento; e ao *Diário do Xingu* de Berta Ribeiro, no qual esta se propõe, a partir de suas anotações de campo, a reconstituir as impressões e reflexões que se formaram no decurso de sua estadia no Parque do Xingu em agosto de 1977 – no que Laraia chama de "diário elaborado *a posteriori*" (1997: 194), mas que seria mais apropriado chamar de "memórias". Maybury-Lewis, embora não sendo nacional, está organicamente vinculado à moderna investigação etnológica no Brasil, sendo, nos termos de Cardoso de Oliveira, seu "contemporâneo de batismo na pesquisa de campo" (Cardoso de Oliveira, 2002: 18). Berta, por sua vez, além de seu diário, teve papel importante na formatação dos *Diários índios*, de Darcy, tanto por ter-lhe inspirado escrevê-los na forma de uma longa carta para ela, quanto por ter colaborado na transcrição dos manuscritos para um "belo texto datilografado" (Ribeiro, 1996: 9).

crítica em torno deste.[3] Ao destacar as facetas peculiares e diferenciais que presidem a organização dos *Diários e suas margens*, e os dados não necessariamente inéditos que trazem à luz,[4] interessa-me iluminar aspectos que reputo importantes da etnografia e da produção monográfica de Cardoso de Oliveira sobre os Terêna e os Tükúna, e apontar como sua trajetória profissional conforma uma Antropologia e um projeto sobre o qual já muito se escreveu – correndo, assim, o risco de soar repetitivo face à extensa fortuna crítica sobre a sua obra e a sua trajetória.[5]

Tal risco é potencializado pelo fato de Cardoso de Oliveira ser um leitor crítico de si mesmo e de sua obra. Os comentários que justapõe às margens dos seus diários juntam-se às contínuas e prolíficas glosas à sua própria obra, registradas não só em seus artigos, mas nos prefácios das sucessivas reedições de duas de suas monografias, *Do índio ao bugre* e *O índio e o mundo dos brancos* (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960] e 1981 [1964]): a primeira sobre os Terêna, objeto de duas edições, e a segunda sobre os Tükúna, que teve quatro, fato raro em se tratando de etnologia indígena. Cardoso de Oliveira sempre se aproveitou de seus pré e posfácios para reavaliar suas contribuições teóricas, metodológicas e etnográficas à luz dos desenvolvimentos da Antropologia, do acúmulo de conhecimentos, dos trabalhos de seus orientandos e das mudanças nas *situações*[6] etnográficas

3. Em volume anterior deste *Anuário*, os diários de Galvão e Darcy foram resenhados, respectivamente, por Laraia, 1997 e Vidal e Barretto F., 1997.

4. Parte do conteúdo não é inédito. Excertos do – e comentários ao – diário de campo entre os Tükúna foram apresentados em conferência em 1998 e publicados em seguida (Cardoso de Oliveira, 1999). Esse material foi apropriado na inédita dissertação de Mestrado em Multimeios de Mendonça (2000), parte da qual veio à luz na forma de artigo (Mendonça, 2001), em que procura avaliar a contribuição de Cardoso de Oliveira para a Antropologia Visual no Brasil, em especial o emprego da fotografia como instrumento de pesquisa, resgatando o fotógrafo aprendiz de Maurício Vinhas e recuperando a complementaridade imagem-texto olvidada na história da Antropologia brasileira.

5. Na qual destacam-se a coletânea organizada por Correa e Laraia, 1992 e o trabalho de Amorim, 2001, aos quais dever-se-ia acrescentar uma vasta lista de resenhas e ensaios sobre a sua obra, a contribuição desta para a Antropologia e a etnologia brasileiras, sobre o papel de Cardoso de Oliveira na esfera da administração e das políticas públicas dirigidas aos povos indígenas no Brasil, e sua importância para a institucionalização da moderna pós-graduação em Antropologia no Brasil.

6. Noção que lhe é tão cara.

enfocadas. É assim que às margens dos diários, esta "sorte de autobiografia intelectual" (Cardoso de Oliveira, 2002: 20) escrita pelo autor "transfigurado em leitor de si próprio" (: 17), que faz uma "viagem em torno de[si] mesmo" (: 20), somam-se seus comentários anteriores para nos oferecer uma superinterpretação de si e de sua obra, estabelecendo os marcos em que gostaria de ser compreendido, numa tentativa totalizadora de ler, ele mesmo, seus trabalhos para seus leitores – para parafrasear o comentário de Arruti (1995) sobre Darcy e que julgo pertinente aqui. O intérprete de sua obra – e especialmente da obra em tela – vê-se diante do desafio de içar esta pesada âncora interpretativa se quiser navegar por outras rotas. Acrescentar algo de novo a estes percursos interpretativos é improvável.

* * *

As motivações explícitas apresentadas por Cardoso de Oliveira para divulgar seus diários de campo – material por definição instável, provisório e analiticamente cru, que nem todos(as) antropólogos(as) consideram passível de publicação, posto que não escrito com esta intenção – são de duas ordens. Por um lado, o valor que as informações contidas nele, na forma de um relato linear e datado, possam ter para as novas gerações dos povos estudados por ele na segunda metade dos anos 1950, no contexto contemporâneo de progressiva alfabetização dos povos indígenas e da crescente interpelação do autor pelas lideranças terêna e tükúna sobre os livros que escreveu sobre eles. Por outro, uma "razão de caráter mais pessoal", vinculada à serventia que sua experiência profissional – em especial o que chama seu "período de aprendizado" (entre os 27 e 32 anos) teria tanto aos que estão dando seus "primeiros passos no trabalho antropológico", quanto aos interessados no estágio de desenvolvimento da Antropologia em meados do século XX – para os quais o volume valeria como um depoimento (cf. Cardoso de Oliveira, 2002: 13-14). Nesta resenha, por razões óbvias, focalizo mais os aspectos relativos a esta "razão de caráter mais pessoal".

Foi para melhor servir ao público de leitor(as) antropólogos(as) que o autor cuidou de diferenciar "o horizonte do jovem aprendiz (...) que escreveu o diário, do horizonte do velho professor, que faz seus comentários nas margens" (: 14), reservando o estilo normal para o primeiro e o itálico para o segundo, caracterizando graficamente o "diálogo mudo e

extemporâneo entre o jovem e o velho" (: 14), no que residiria para Cardoso de Oliveira a maior justificativa para a publicação: o estímulo suscitado pelo "desafio de um encontro imaginário entre o jovem pesquisador e o velho professor" (: 17).

Nesse sentido, o volume de Cardoso de Oliveira diferencia-se dos de Galvão, Darcy e Castro Faria por diferentes razões. Do primeiro, porque Galvão não teve oportunidade de opinar pela publicação de seus diários – fruto do compromisso assumido pelo antropólogo Marco Antonio Gonçalves com a viúva Clara Galvão – nem sobre a opção do organizador de editá-los classificando o material transcrito ao longo de vários meses de trabalho segundo temas, "de forma a constituir quase que uma monografia sobre cada um dos grupos indígenas" (Gonçalves, 1996: 13). No caso de *Os diários e suas margens*, não se trata tanto de ofertar um complemento etnográfico menos contaminado por interpretações teóricas e pela ordenação textual posteriores, quanto de explicitar as condições sociais e históricas de conformação destas, oferecendo ao leitor a possibilidade de acessar os fundamentos epistemológicos da obra e das formulações do autor. Do segundo, porque indícios sugerem que os *Diários índios* de Darcy, preparados para publicação ao tempo em que o autor já estava doente, seriam algo mais que o texto integral "tal como foi anotado há 46 anos atrás" (Ribeiro, 1996: 12), dados o trabalho de Berta na transcrição dos manuscritos, as leituras críticas de amigos e o grande esforço de edição de Gisele Jacon (: 9). Cardoso de Oliveira, por sua vez, declara ter respeitado a substância e retrabalhado apenas a forma para poupar o leitor da leitura de páginas muitas vezes escritas nos joelhos sem qualquer esmero de construção textual (Cardoso de Oliveira, 2002: 20-21). Para revigorar o conteúdo, optou consciente e refletidamente por redigir um segundo texto às margens do primeiro, produzindo uma tensão que espera "fecunda para a recuperação de significados escondidos sob o peso da narração etnográfica" (: 20). Do terceiro, porque o volume de Castro Faria alude não só aos diários, mas à documentação da expedição – formato e modalidade característicos daquele período da pesquisa antropológica como povos indígenas em que participou como etnólogo representante brasileiro e foi editado com requintes de documento histórico que finalmente vem à luz, combinando texto com uma rica iconografia, uma profusão de imagens e fotografias inéditas. Não que se deva cobrar o mesmo

esmero editorial dos diários de Cardoso de Oliveira, já que os fins de sua divulgação são outros, mas considerando o acúmulo já existente sobre a relevância da sua produção fotográfica e de seu parceiro de trabalho na primeira viagem aos Tükúna, Maurício Vinhas de Queiroz (cf. supra. e nota de rodapé nº 3), poder-se-ia empregar de modo mais qualificado o material iconográfico em diálogo com o texto, em vez de relegá-lo a um "caderno de fotos" incrustado entre as duas partes do volume.

Desse modo, o espírito que preside a divulgação e a organização de *Os diários e suas margens* assemelha-se ao que levou Simon Ottenberg, atendendo ao convite para participar de um simpósio sobre o *status* das notas de campo na definição do ofício e da identidade de antropólogo(a), a reavaliar o significado das suas notas sobre os Afikpo, um subgrupo Igbo do sudeste da Nigéria, passados trinta anos de seu trabalho de campo original entre estes, em 1952-1953, ao tempo em que aquela ainda não era um país independente. Orientando de Herskovits, formado na Antropologia *mainstream* norte-americana, como ele mesmo reconhece, e adotando o procedimento então corrente de datilografar as notas de campo de modo sistemático em cópia carbono para enviar ao orientador, Ottenberg revela preocupações similares às de Cardoso de Oliveira ao reler contemporaneamente suas notas de campo: o valor destas como documentos históricos para os Igbo contemporâneos, que demonstram grande interesse nas mesmas, e as mudanças que verifica na sua relação com elas ao longo do tempo. Elaboradas nos marcos de uma pesquisa de campo em uma colônia, a partir das concepções positivistas hegemônicas na Antropologia de antanho, as notas de campo de Ottenberg, expressão do suposto compromisso tácito com a etnografia colonial, são liberadas pela própria crítica pós-colonial e pós-moderna para múltiplas e variadas apropriações (Ottenberg, 1990).

Experiência similar parece estar em jogo no empenho de Cardoso de Oliveira em trabalhar o texto em dois tempos: o pretérito, do diário, e o presente, no qual rememora os eventos então vividos. "Penso ser essa rememoração um ato cognitivo, importante nesta incursão aos diários" (Cardoso de Oliveira, 2002: 19), diz o autor, para quem a importância do diário na investigação etnológica reside no "poder de estimular a memória de um passado remoto, trazendo-o para o presente". Diferencia, assim, a manutenção do diário e o registro sistemático nas *cadernetas de campo* dos dados "escoimados das condições de sua obtenção", reservando ao primeiro

a crônica da movimentação do etnólogo no campo da pesquisa (: idem).[7] É assim que a estratégia de inserir glosas analíticas em meio à narrativa dos diários constitui, nos seus próprios termos, um "exercício de articulação de dois mundos" (: 17) e "de interpretação", cuja relevância reside em extrair "novos significados" que falam não só dos "*fatos* então *construídos* como também das *condições* intelectuais, psicológicas e morais *em que eles foram anotados*" (: 20; ênfases minhas). Revela-se assim o viés hermenêutico que hoje baliza a sua obra e a correspondente preocupação de situar e de contextualizar historicamente os distintos sujeitos em interação: "outro tempo, outra pessoa (...) quando eu e eles – os Terêna e os Tükúna – já não somos os mesmos" (: 14).

* * *

O volume divide-se em duas partes de tamanhos desiguais correspondentes a sua primeira viagem aos territórios Terêna, de cerca de três meses e meio em 1955, e Tükúna, de pouco menos de um mês em 1959. A primeira feita como "etnólogo orgânico" (: 25; 317) da Sessão de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios, então sob a direção de Darcy Ribeiro, e a segunda já como antropólogo do Museu Nacional. Não obstante a primeira parte do volume ser a mais extensa, mais que o dobro da segunda, é à medida que prosseguimos por esta que as concepções, as opções e os desígnios de Cardoso de Oliveira se esclarecem, no cotejo com a experiência de campo anterior, as diferentes condições de possibilidade e marcos institucionais de ambas, e os projetos de análise comparativa entre os Terêna e os Tükúna que aos poucos antecipa e se delineia.

Importa, portanto, elucidar a partir das evidências dos diários, de suas margens e de outras fontes, os caminhos que levaram Cardoso de Oliveira ao encontro dos Terêna e, a seguir, dos Tükúna, na segunda metade dos anos 1950. Foi Darcy quem o incentivou a realizar seu "primeiro 'campo'," sugerindo até mesmo os Terêna como tema de investigação" (: 23). Darcy assim se referiu a esses índios no prefácio à primeira edição de *O processo de assimilação dos Terêna*, escrito em 1959: "*índios, assim, tão pouco*

7. Verificamos o mesmo procedimento, que distingue o diário da caderneta de campo como suportes para registros de tipo distintos, operando na prática de pesquisa de campo em Castro Faria, Galvão e Darcy, denotando o que já se configurava como um expediente metodológico canônico à época.

*indígenas*, fogem ao interesse do etnólogo clássico interessado nos grupos intocados que melhor conservam as singularidades da cultura tradicional, sendo muito raros os estudos que os focalizam" (apud Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 13; ênfases minhas). Imagino que Darcy de bom grado estenderia essa definição aos Tükúna subordinados à empresa seringalista que Cardoso de Oliveira estudaria em seguida.

Duas observações cabem aqui. A primeira é que não deixa de soar insólito, aos olhos e ouvidos de hoje, quando não há sombra de dúvida de que Terêna e Tükúna são povos indígenas – dada, até mesmo, a presença de ambos na cena política regional, ler Darcy referir-se a estes, há quase meio século atrás, como "índios tão pouco indígenas" – expressão que estaríamos tentados a reservar hoje para outros grupos e circunstâncias. A segunda, que aclara a própria glosa de Darcy, articula-se ao seu projeto de explicar as razões pelas quais, malgrado a suposta descaracterização cultural desses grupos – em termos das suas "singularidades culturais tradicionais" – e sua progressiva integração socioeconômica, eles permanecem indígenas. Isso o levaria mais tarde a formular sua teoria da "transfiguração étnica" (Ribeiro, 1970), correlato analítico da tese da integração (socioeconômica e na sociedade de classes) sem assimilação (cultural) sustentada por Cardoso de Oliveira nas monografias sobre os Terêna, em especial na tese de doutorado (Cardoso de Oliveira, 1968), e que o levou a modificar o título da monografia original em sua segunda edição revista: *Do índio ao bugre* (1976 [1960]); marcando assim que "o processo de assimilação[cultural] dos Terêna" não se completa por esbarrar na forte barreira do preconceito e da discriminação contra eles existente na sociedade regional, traduzida no termo "bugre" – daí porque Cardoso de Oliveira fala na "transfiguração" do Terêna em bugre. Essas antinomias e a influência dos estudos sobre o jovem Marx dirigiram seu interesse para o conflito como dimensão constitutiva das relações interétnicas, fundamento da noção de "fricção interétnica" desenvolvida na monografia sobre os Tükúna (Cardoso de Oliveira, 1981 [1964]; cf. a seguir). A preocupação com a direção e o ritmo da mudança sociocultural dos povos indígenas justificava-se como foco da Sessão de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) àquele momento específico, com Darcy à sua frente, pois se concebia que a Antropologia, como disciplina científica, poderia plasmar uma ação estatal moderna e uma administração pública esclarecida no trato com povos indígenas, ou seja, uma política indigenista cientificamente orientada.

Tal contexto institucional, a concepção mais geral que o conformava e as condições de pesquisa propiciadas por ele deixaram marcas indeléveis não só na pesquisa e no trabalho sobre os Terêna, mas na obra de Cardoso de Oliveira como um todo, como ele mesmo reconhece nas margens dos diários. Logo no início de sua viagem ao território Terêna, seu encontro com "um índio vivo (...) de carne e osso, sobre o qual (...) até então só havia lido e imaginado (...), com todos os problemas advindos do contato interétnico" (Cardoso de Oliveira, 2002: 27), lhe revelou que "aquele modelo de etnografia que havia aprendido com os antropólogos clássicos (...) parecia totalmente insuficiente", tão distante se encontrava de "realizá-lo criativamente" no seu segundo ano como etnólogo do SPI, conforme seu comentário contemporâneo retrospectivo (: 30). Cardoso de Oliveira reconhece hoje que, além do aprendizado "por osmose" no convívio diário com Darcy na Seção de Estudos, a sua "visão da antropologia estava[então] bastante sintonizada com a perspectiva indigenista, adquirida[no] trabalho no Museu do Índio de ler e de revisar os relatórios anuais das inspetorias regionais" e que "dentro dessa perspectiva era inerente *uma postura política, como a de tornar a pesquisa útil à comunidade estudada* sem que, naturalmente, tal pragmatismo viesse a prejudicar o padrão científico da investigação" (: 40; ênfases minhas).

É ao dissertar sobre as circunstâncias que levaram-no a optar pelos Tükúna do alto rio Solimões – quando poderia ter optado pelos Maku-Guariba do alto rio Negro – em um momento no qual nem ele nem Darcy se encontravam mais no SPI,[8] que se esclarecem algumas dimensões importantes. Já com "uma razoável bagagem de experiência", pois voltou aos Terêna em 1957 e 1958, por dois meses em cada uma dessas circunstâncias, Cardoso de Oliveira julga hoje que seu aprendizado com estes "só seria consolidado com uma segunda experiência etnográfica, junto a um segundo povo indígena, cuidadoso que estava em não[se] reduzir à singularidade de uma única vivência etnológica" (: 267). Tudo se passa como se, para falar para além da aldeia, Cardoso de Oliveira sentisse a necessidade de falar a partir de pelo menos duas aldeias, se propondo analogias e totalizações não circunscritas a uma única experiência etnográfica, ao contrário dos que pensam poder teorizar

8. Cardoso de Oliveira já se encontrava no Museu Nacional e Darcy no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE).

sobre as relações entre povos indígenas e sociedades nacionais, e efetivamente o fazem, a partir de uma "única vivência etnológica".

Dados o convite do botânico e naturalista do Museu Nacional Luiz Emigdio de Mello Filho para ajudá-lo na coleta de materiais para um estudo sobre o curare produzido por certos povos indígenas na Amazônia e sobre a enorme dificuldade para se conseguir financiamento para pesquisa em ciências humanas então – situação que não mudou muito de lá para cá, Cardoso de Oliveira topou colaborar com aquele optando por coletar o material entre os Tükúna em detrimento dos Maku-Guariba pelas seguintes razões, nas quais a comparação com os Terêna emerge como motivo central. Ambos tinham em comum um grande contingente demográfico, permanecendo até hoje como os povos indígenas mais expressivos em termos populacionais no país, e o fato de estarem localizados em áreas de influência de países limítrofes ao Brasil, na região de fronteira – situação na qual os Terêna viveram historicamente como combatentes na Guerra do Paraguai antes de se moverem mais para leste. O que os diferenciava era "o ecossistema",[9] o cerrado sul-matogrossense em um caso e a floresta amazônica no outro, e "um fato histórico de significado inescapável: as condições de contato interétnico e o processo de aculturação a que estiveram e estavam submetidos" (: 268). Se ao tempo de sua pesquisa os Terêna viviam "as *condições de existência de uma população camponesa*", os Tükúna viviam

9. A atenção às variáveis demográfica e ambiental, não obstante não terem desempenhado papel central na comparação etnológica empreendida por Cardoso de Oliveira entre Terêna e Tükúna, foi importante no âmbito de cada monografia como elemento na caracterização das variações socioculturais verificadas entre as distintas comunidades Terêna e Tükúna. Já na primeira monografia sobre os Terêna, Cardoso de Oliveira (1976 [1960]) preocupa-se em descrever a comunidade de Cachoeirinha em termos de seus aspectos demográficos e ecológicos, e caracteriza a interação intertribal Mbayá-Chané passada em termos de processo de competição ecológica. Isso revela a influência das leituras de Julian Steward que Darcy forçou fazer na Seção de Estudos do SPI. Apesar destas terem se concentrado no primeiro e terceiro volumes do *Handbook of south american indians* (Cardoso de Oliveira, 2002: 31), Cardoso de Oliveira resenhou *Theory of culture change* três anos após a publicação deste (Cardoso de Oliveira, 1958). A presença subliminar de certa ecologia cultural ou materialismo poderia ter se constituído em caminho para as generalizações sociológicas explicativas mais abrangentes que Cardoso de Oliveira conduziu, tal como sugiro a seguir (cf. infra).

"a *situação de servos da gleba*, submetidos ao regime do seringal" (: idem; ênfases minhas).

É assim que atingimos, por assim dizer, a rocha na qual se apóia o edifício analítico de Cardoso de Oliveira, traduzida de modo sintético e paradigmático no prefácio à terceira edição de *O índio e o mundo dos brancos*. Ao caracterizar o enfoque metodológico que presidiu a pesquisa entre os Tükúna, Cardoso de Oliveira explicita o que me parece a diretiva epistemológica que repercute sobre toda a sua etnologia e sobre o seu ofício etnográfico de diferentes modos:

> dar conta do Outro sem deixar de se dar conta de si. (...) captar o mundo indígena em sua relação com o mundo dos brancos, como *condição da própria compreensão antropológica*. Em outras palavras, o reconhecimento de que, embora a relação entre os dois mundos seja um fato, *o se posicionar – como um ato de intelecção – no interior dessa relação é um comportamento metodológico*, ou melhor, uma estratégia de pesquisa [Cardoso de Oliveira, 1981 [1964]: 5; ênfases minhas].

Daí porque a "condição camponesa" dos Terêna e a "situação de servidão" dos Tükúna eram variáveis importantes na definição do escopo comparativo de Cardoso de Oliveira. Esse modo de perspectivar "os mundos indígenas" – flexiono o número por entender cabível – está estreitamente vinculado à postura crítica de Cardoso de Oliveira ao caráter monopolístico do paradigma cultural-funcionalista ao tempo da sua formação, "endêmico na antropologia brasileira da época", em especial tal como traduzido nas obras dos então intérpretes autorizados dos Terêna, Fernando Altenfelder-Silva e Kalervo Oberg (Cardoso de Oliveira, 2002: 27).

Nesse sentido, julgo interessante cotejar a restrição de Cardoso de Oliveira ao ambiente culturalista no qual foi formado, com rejeição similar perpetrada por antropólogos norte-americanos de uma geração anterior. Refiro-me aqui à reação de Leslie White e Julian Steward ao que consideravam o aspecto solipsista da atmosfera historicista boasiana na qual foram formados, em virtude do entendimento hegemônico de que as culturas humanas seriam entes incomensuráveis. Tais autores caminharam em direção distinta, procurando enfocar e tratar as regularidades recorrentes e as causalidades discerníveis na configuração das culturas e nos processos de mudança sociocultural por meio da comparação entre culturas. Se em seu repúdio ao boasianismo hegemônico White e Steward encontraram, por meio de variantes

simplificadas do marxismo e da geografia de Carl Sauer, a energia, a tecnologia e o meio ambiente como expressões do materialismo que lhes forneceria o fundamento para leis e generalizações transculturais; Cardoso de Oliveira, em seu apartamento do culturalismo endêmico em seus "anos de aprendizado", deparou-se, por meio da sociologia de Florestan Fernandes e Roger Bastide,[10] com "homens reais vivendo relações sociais igualmente reais" – a ponto de ver a cultura, na época, como "uma espécie de epifenômeno, alguma coisa que encobria, mais do que ajudava a elucidar" aquelas relações (: 28). Diz ele em momento posterior de suas margens, no qual se reconhece como "etnólogo em formação tardia":

> procurava dar conta dos processos sociais envolvidos no contato interétnico, atento aos mecanismos de expropriação e de dominação inerentes ao sistema extrativista e ao regime do barracão aos quais os índios [Tükúna] estavam submetidos. (...) eu estava precisamente procurando exorcizar a noção de cultura e, com ela, o modelo da aculturação prevalecentes nas investigações sobre as relações entre índios e brancos nos estudos americanistas da época [: 277].

Tais são as origens e raízes do seu reconhecido *bias* sociológico, que vieram a influenciar toda uma geração de antropólogos(as) orientandos(as) ou não – e configurar um modo de se fazer etnologia – ou ainda, de estudar povos indígenas no Brasil. Os olhos de Cardoso de Oliveira estavam voltados igual e simultaneamente para os índios em suas aldeias e para as fazendas, as cidades e a empresa seringalista, para a sua presença e persistência indígena nessas distintas configurações entendidas como "variações socioculturais" cuja compreensão se fazia necessária para explicar a situação dos "modernos" Terêna e Tükúna – ecoando, assim, a direção original sugerida por Malinowski na África dos anos 1930 de que estudar o nativo real era estudar o nativo em mudança (1968 [1945]). A multiplicidade de situações vividas por Terêna e Tükúna não lhe permitia investigá-los como "seres culturais" autônomos, "sem inseri-los no sistema de relações interétnicas", tomando as "aldeias tradicionais" selecionadas "para investigação intensiva como representante[s] de uma das singularidades daquele universo" (: 34).

10. "Devo a ambos as bases sociológicas para que minha posterior guinada para a antropologia social não se constituísse de todo numa aventura (...)" (: 24).

*Os diários e suas margens*, ademais, mostram como a pesquisa etnográfica na maioria das vezes constitui o berço por excelência de projetos analíticos, permitindo-nos acessar "os temas relevantes, passíveis de problematização teórica", que surgiram "no exercício da pesquisa empírica" de Cardoso de Oliveira e ficaram "muitas vezes germinando décadas na cabeça do pesquisador" (: 298). Isso se deve ao fato dele valer-se do "diário para nele já realizar sintéticas antecipações de resultados da pesquisa de campo" (: 309). Considerando o que já expus, parece-me sintomático que, não obstante as "antecipações" que focalizavam dimensões específicas das sociedades indígenas estudadas, os esboços de comparação Terêna/Tükúna traçados por Cardoso de Oliveira em seus diários dirigiam-se às dimensões da vida social dos "modernos" índios situadas na interface com a sociedade regional: alfabetização, participação política indígena na cena regional e o papel dos postos e/ou reservas indígenas no processo de assimilação (: 307-308). Mais que isso "o estudo da reserva indígena enquanto categoria sociológica influindo na assimilação dos grupos 'integrados', como os Terêna e os Tükúna, porém pertencentes a áreas ecológicas distintas" (: 308) – conforme trecho do próprio diário – foi, dos projetos analíticos comparativos delineados nos diários, o que efetivamente se concretizou, resultando, a partir do início dos anos 1960, em toda uma produção voltada para a análise do indigenismo e da administração pública de terras e povos indígenas reunida mais tarde na coletânea *Sociologia do Brasil indígena*, depois revista e ampliada (Cardoso de Oliveira, 1978 [1972]).

Ao final da obra aqui em apreço, na derradeira margem ao diário Tükúna, refletindo sobre seu último dia da primeira viagem ao território destes e sobre como ele teria sido "sintomático de[seu] envolvimento quase compulsório com a questão indígena" (: 337), Cardoso de Oliveira dá-nos uma declaração que vale a pena transcrever integralmente aqui, dada a sua importância para compreender como ele constrói, retrospectivamente, o significado da sua vinculação ao SPI em seus anos de aprendizado como experiência totalizante e formativa, constitutiva do "viés indigenista[do seu] modo de olhar a realidade desses povos" (: 338). O jovem estudante de filosofia da Universidade de São Paulo (USP) que passou pela experiência absorvente da administração pública não de qualquer uma, mas sim daquela que se configurou na segunda metade dos anos 1950 na Seção de Estudos

do SPI, que procurava formar pessoas para atuar de modo antropologicamente sensível em relação aos povos indígenas deixa-nos o seguinte testamento:

> verifico como *a prática indigenista moldava o meu horizonte de pesquisa*, ainda que os temas mais clássicos da antropologia dele não desaparecessem. Por vezes estiveram submersos na prática da pesquisa, sempre limitada pelo pouco tempo disponível de permanência no campo. Nessas circunstâncias, o contato do "índio com o mundo dos brancos" sempre se impôs ao meu imaginário. Por isso, mesmo tendo saído do SPI em princípio de 1958, a questão das relações interétnicas e a minha preocupação com o papel exercido pelo Estado-nação na interface do contato permaneceram sempre como um dos focos privilegiados de minhas investigações etnológicas. Mesmo quando o teor de minha pesquisa tivesse um sentido mais acadêmico, isso não punha de lado *tudo aquilo que, mais do que simples interesse intelectual, era um compromisso político que integrei em meu modo de ser por força de minha ressocialização no Serviço de Proteção aos Índios*. De certo modo, *o SPI foi uma espécie de escola que complementou a minha formação universitária, na medida em que me expôs uma dimensão da realidade brasileira até então sequer imaginada por mim, jovem estudante de filosofia*. (...) o Brasil indígena constituía para mim (e certamente para muitos outros) o lado escuro da lua. O lado desconhecido da própria sociedade nacional em seu impacto com os povos indígenas. E minha experiência indigenista (...) dera-me o tema principal sobre o qual faria a minha formação profissional na antropologia, realizada nessas pesquisas que fiz na década de 1950 [: 337-338].

* * *

A pretexto da observação de Cardoso de Oliveira sobre os limites financeiros e de tempo que constrangiam a sua prática de pesquisa e, por vezes, submergiam os interesses clássicos da Antropologia, permito-me aqui uma digressão final sobre as suas condições de pesquisa em ambas as incursões e as repercussões destas em sua etnologia e no estilo etnográfico de suas monografias.

*Os diários e suas margens* nos deixam ver, de um lado e em dado momento, o "etnólogo-funcionário" do SPI, servidor público federal, beneficiando-se dos parcos favores, benesses e vantagens oferecidos pela Inspetoria Regional (IR) 5 do SPI, mas também preocupado em como reportar nos relatórios as posturas etnocêntricas e as pequenas irregularidades dos

funcionários de base do SPI de que era testemunha ocular, tarefa a que estava obrigado por sua situação funcional (: 35 e ss.). E de outro, em momento distinto, o antropólogo do Museu Nacional, já liberado dessas obrigações, despreocupado em intervir nas situações em que se manifestavam os preconceitos dos servidores locais, mas atormentado com o fato de ser "alguém (...) que apenas 'passava' pela região, sem a rica experiência de um longo trabalho etnográfico" (: 313), dadas as condições financeiras e de tempo para realizar a pesquisa com os Tükúna. Tais eram as condições, que Cardoso de Oliveira se viu obrigado a rever seu projeto original de doutorado sobre o parentesco e a organização clânica dos Tükúna, substituindo-o pelo estudo da urbanização e do tribalismo Terêna, mudança de projeto que o dispensaria "de permanecer um período necessariamente longo no alto Solimões, fundamental para conseguir dominar esse difícil idioma tonal" (idem).

A experiência etnográfica de campo de Cardoso de Oliveira com os Terêna e Tükúna caracteriza-se, assim, pela sucessão de breves viagens aos territórios indígenas, quase nunca superior a três meses, nas quais jamais se limitava a permanecer em uma única "comunidade", procurando sempre uma perspectiva abrangente das variações socioculturais que marcavam a situação desses índios modernos. Com os Terêna, a maior viagem é a descrita no diário agora publicado na primeira parte do volume, de final de julho ao início de novembro de 1955, a que se seguiram mais três: em 1957 (outubro e novembro), 1958 (julho e agosto) e 1960 (junho a agosto). Referindo-se às três primeiras, Cardoso de Oliveira observa que totalizaram "nove meses de observações diretas e sistemáticas" (1968: 9). Já na última, à guisa de treinamento em pesquisa, foi acompanhado por um grupo de estagiários da Divisão de Antropologia do Museu Nacional, alunos do "Curso de Teoria e Pesquisa em Antropologia Social", alguns dos quais se tornariam, no futuro, expoentes da etnologia no Brasil: Alcida Rita Ramos, Roberto DaMatta e Roque Laraia. Aos Tükúna, depois da viagem de um mês em 1959, descrita no diário publicado na segunda parte do volume, seguiram-se mais duas: em 1962 e uma rápida incursão como consultor em 1975. Na de 1962, também se fez acompanhar de estagiários, alunos do "Curso de Especialização em Antropologia Social" ministrado no Museu Nacional, que se destacariam mais tarde em suas carreiras profissionais como antropólogo(a): Cecília Helm e Silvio Coelho dos Santos. As formas que tomaram suas experiências de campo, portanto, tiveram repercussões variadas: de um lado, contribuíram

para formar uma geração de antropólogos vinculados à moderna pesquisa etnológica no Brasil; de outro, dada a sua intermitência e o ponto de vista abrangente que intencionalmente perseguia, possibilitaram a Cardoso de Oliveira uma perspectiva compreensiva e histórica sobre os dois grupos analisados.[11]

Uma nota importante sobre a primeira viagem aos Tükúna. Esta tinha o formato de uma "expedição", característico de certa modalidade de estudo sobre os povos indígenas que se fazia então, em especial as patrocinadas pela Seção de Estudos do SPI – embora Cardoso de Oliveira já fosse antropólogo do Museu Nacional à época. Ele coordena um grupo composto por mais dois pesquisadores "companheiros de viagem": o lingüista Ivan Lowie, do Summer Institute of Lingüistics (SIL), interessado em estudar o idioma tonal Tükúna, e Maurício Vinhas de Queiroz, então jornalista, fotógrafo profissional e intelectual autodidata, que acabou se interessando pelo messianismo característico do movimento da Santa Cruz; aos quais se juntaram o "língua" (intérprete) Tükúna Manuel e a tripulação do barco Caldeirão, de propriedade de um seringalista local, comandado pelo filho deste. Essa composição é motivo de dupla preocupação para Cardoso de Oliveira: por um lado, com o cronograma e o roteiro da viagem, e com a manutenção da infra-estrutura e da *entourage* de apoio; e por outro, com as antinomias éticas em aceitar o apoio e "a hospitalidade fidalga [do seringalista] e a sua imagem de "dono" de uma gente que sabia explorada e dominada" (Cardoso de Oliveira, 2002: 279).

Tais circunstâncias respondem, em parte, pela forma como em suas monografias Cardoso de Oliveira conscientemente combina diferentes modalidades de explicação e interpretação,[12] de um lado, e emprega múltiplas técnicas de pesquisa e distintos recursos metodológicos, de outro, em uma

11. Perspectiva esta que pode ser ampliada, no que concerne aos Terêna, em virtude de convite feito recentemente pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) – organização não-governamental que desenvolve hoje uma série de atividades com aquele povo – para Cardoso de Oliveira retornar à área e refletir sobre as mudanças ocorridas nesses mais de quarenta anos (comunicações pessoais de Gilberto Azanha e do próprio Roberto Cardoso de Oliveira).

12. Ao que Cardoso de Oliveira gosta de se referir como "criticismo teórico", dado que interpreta a Antropologia como uma disciplina composta por paradigmas em tensão, sendo esta constitutiva da dinâmica disciplinar (Cardoso de Oliveira, 1998).

postura caracteristicamente eclética. É assim que nas monografias sobre os Terêna, o estudo dos processos históricos e ecológicos da migração e suas conseqüências significativas, combina-se com a teoria de Thurnwald sobre a conjugação das formas de estratificação étnica e social, os perfis demográficos empregados na caracterização das distintas situações em que os Terêna se encontram, as categorias sociológicas de "segregado", "marginal", "dessegregado" e "assimilado" dispostas em *continuum* por Daniel Glasser e por meio das quais se poderia apreender a dinâmica da identificação étnica, e a idéia de *continuum folk*-urbano de Redfield esta empregada na segunda monografia. Quanto aos Tükúna, para vencer as limitações do horizonte do pesquisador "alguém (...) que apenas 'passava' pela região" (: 313), sem um conhecimento do idioma nativo que possibilitasse uma observação densa e uma comunicação intensiva, penetrando nos meandros da consciência Tükúna (termos da monografia sobre estes), Cardoso de Oliveira empregou, das "pedras que a Antropologia encontrava em seu caminho em meados do século passado" (: 309), não só o método genealógico de Rivers, mas também "os recursos da 'ethnoscience', à época uma teoria bastante promissora para uma etnografia analítica de sistemas de classificação" (: 332). Na monografia sobre os Tükúna, ele reconhece que a análise componencial das categorias do entendimento social mais importantes na orientação da conduta do grupo poderia "substituir de maneira mais econômica a ausência de comunicação intensiva" (1981 [1964]: 6).

Tal combinação e articulação de métodos de pesquisa e modelos interpretativos, parcialmente ditada pelas condições da sua pesquisa de campo, mas também por sua referida diretiva epistemológica fundamental, vincula-se a duas outras dimensões da sua etnologia e de seu ofício etnográfico com as quais gostaria de concluir esta resenha.

Em primeiro lugar, importa notar que nas monografias de Cardoso de Oliveira os resultados finais sistemáticos mais ambiciosos das pesquisas que os diários permitem vislumbrar afastam-se daquele "modelo de etnografia que havia aprendido com os antropólogos clássicos" e que ele próprio parecia distante de "realizar criativamente" (Cardoso de Oliveira, 2002: 30). Suas etnografias – para parafrasear os termos da monografia sobre os Tükúna – não oferecem uma visão total da cultura, mas apenas os fenômenos e dados empíricos construídos pela pesquisa que se impuseram por sua alta significação para o entendimento dos mecanismos psicossociais inerentes à

situação de contato. É assim que no Capítulo 3 da primeira monografia sobre os Terêna, sintomaticamente intitulado "*Perfil* da cultura tradicional",[13] admite ser impossível oferecer uma visão da cultura total, selecionando aspectos da cultura tradicional que *maior relevância interpretativa* apresentariam, concentrando-se assim na organização social e no processo de estratificação – aspectos da infra-estrutura tribal – e na vida cerimonial – fenômeno de superestrutura (cf. Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]). Isso se verifica na segunda monografia sobre os Terêna, a tese de doutorado, quando no Capítulo 7 da segunda parte analisa as conseqüências do processo de mobilidade aldeia-cidade nos grupos sociais – família e grupo doméstico – e nas instituições – matrimônio e parentesco – *mais estratégicos da estrutura social*; e no Capítulo 8 focaliza apenas os *fenômenos mais afetados pelo processo de urbanização*: a organização do trabalho num sistema de ocupações novo, o problema habitacional surgido com a instalação nas cidades e o sistema de estratificação associado, e o sistema de valores resultante dessas novas experiências (cf. Cardoso de Oliveira, 1968). Por fim, no Capítulo 4 da monografia sobre os Tükúna, Cardoso de Oliveira propõe-se a caracterizar a sociedade indígena selecionando os seus *aspectos mais significativos* peculiares à ordem tribal, perguntando-se pela *dimensão chave* do sistema social Tükúna, o *núcleo* de sua ordem tribal. Aqui Cardoso de Oliveira focaliza a "cultura tribal" naquilo que ela representa como instrumento de sobrevivência na floresta amazônica e no que a caracteriza como técnica de convívio social no meio aborígine, formulando a noção de "cálculo social Tükúna", referido aos pilares de sua organização social e por meio do qual eles se orientam na vida tribal (cf. Cardoso de Oliveira, 1981 [1964]).

Poder-se-ia dizer, assim, que a influência de Julian Steward se faz sentir de modo subliminar e subreptício nas seleções operadas por Cardoso de Oliveira, em especial a concepção multicomponencial de cultura daquele – que se faz acompanhar de uma visão correspondente de meio ambiente. Assim como para Steward, no estudo da adaptação de uma dada cultura a um ambiente local, não é a cultura como um todo e nem o ambiente como a teia da vida total que entram em interação, mas sim apenas aqueles aspectos

13. Todas as ênfases neste parágrafo são minhas e referem-se a termos usados por Cardoso de Oliveira em suas monografias.

que a análise empírica revela estarem envolvidos mais imediatamente na apropriação culturalmente ordenada de componentes do meio ambiente – o que ele define como constituindo o *cultural core*, "núcleo cultural" (cf. Steward, 1972 [1955]); Cardoso de Oliveira considera também apenas aquelas dimensões da vida social nativa de maior relevância heurística para a explicação da situação de contato, nem sempre as mesmas ora a organização social, ora a vida cerimonial, ora a produção econômica e o comércio, ora os aspectos demográficos e ecológicos, ora uma combinação qualquer destas e/ou outras dimensões considerando o povo indígena específico enfocado e a condição no caso em tela, de camponeses e/ou servos expropriados em que se encontram em dado contexto histórico de dominação.

O que me traz, enfim, à segunda dimensão da sua etnologia e de seu ofício etnográfico que gostaria de realçar: o caráter ensaístico e o estilo impressionista, termos do próprio Cardoso de Oliveira, de suas monografias sobre esses dois povos indígenas. Exceção feita ao formato escolástico de *Urbanização e tribalismo*, *qua* tese de doutorado, a disposição de seu "material etno-sociológico" obedece antes aos desígnios de uma persuasão analítica e argumentativa geral que à armadura etnográfica estrutural-funcionalista pretensamente totalizante, abrangente e detalhada, das múltiplas dimensões de dada cultura. Não seria outro o motivo pelo qual Cardoso de Oliveira define sua monografia sobre os Tükúna como "um *Ensaio* de 'etnologia fenomenológica', amparado numa sociologia estrutural e dinâmica"[14] (Cardoso de Oliveira, 1981 [1964]: 30; ênfase no original), expressando assim, também, a *mélange* peculiar de esquemas interpretativos e métodos de pesquisa que emprega. No limite lógico, não temos monografias e/ou etnografias sobre povos específicos, mas sobre situações sociohistóricas determinadas de dominação colonial interna. Isso porque, como vimos antes, para Cardoso de Oliveira a totalização se dá pela via das relações interétnicas, em particular das entretecidas com o Estado-nação na interface do contato.

* * *

14. Expressão esta – "sociologia estrutural e dinâmica" – que o próprio Cardoso de Oliveira reconheceria mais tarde, em 1981, no Prefácio à 3ª edição de *O índio e o mundo dos brancos*, como "vaga e sujeita a interpretações várias" e que ele qualificaria pela referência ao enfoque desenvolvido por Georges Balandier (Cardoso de Oliveira, 1981 [1964]: 7).

Há quem interprete parte do conjunto de características aqui delineadas no cotejo dos diários de Cardoso de Oliveira com suas monografias como constitutiva de um estilo peculiar de fazer Etnologia e Ciências Sociais no Brasil, vinculado, entre outras coisas, à preocupação com o *nation building* típica de certa geração de intelectuais e da sua produção intelectual (Ramos, 1990; Peirano, 1999). Essa formulação é importante se quisermos compreender de forma mais abrangente e em contexto a contribuição de Cardoso de Oliveira, considerando que o próprio enveredou na discussão sobre estilos de antropologia característicos de dado país ou região e em que medida estes refletem e/ou são influenciados por fatores como nação e etnia (Cardoso de Oliveira e Ruben, 1995).

Meu objetivo aqui, contudo, foi mais circunscrito e centrado naquilo em que uma apreciação preliminar das características peculiares de *Os diários e suas margens* comparadas às de outros diários de antropólogos brasileiros publicados nos últimos dez anos poderia iluminar aspectos da etnologia e do fazer etnográfico de Cardoso de Oliveira sobre os Terêna e Tükúna. Limitei-me aqui a explorar apenas uma das múltiplas dimensões dessa obra com tantas interfaces: aquela que releva do período de aprendizado do autor e de elaboração dos seus trabalhos monográficos, e o que ela pode revelar para os interessados na Antropologia que se fazia em meados do século XX, para quem os diários, ou melhor, suas margens valem como um depoimento. Mais que reiterar a interpretação consolidada dos classificadores e comentadores da produção intelectual, deixei-me levar aqui pelo convite do autor para testemunhar o diálogo do cândido e jovem aprendiz com o ponderado e velho professor, na expectativa de – neófito que sou nesta lide – sempre poder aprender algo de novo e surpreendente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORIM, Maria Stella de. 2001. *Roberto Cardoso de Oliveira*: um artífice da antropologia. Brasília: Paralelo 15.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1995. A narrativa do fazimento, ou, por uma antropologia brasileira. *Novos estudos Cebrap*, n. 43, p. 235-243.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1958. Resenha de The theory of culture change: the methodology of multilinear evolution de Julian H. Steward. *Educação e Ciências Sociais*, v. 3, n. 7. p. 168-169.

______. 1968. *Urbanização e tribalismo*: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar.

______. 1976[1960]. *Do índio ao bugre*: o processo de assimilação dos Terena. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

______. 1978[1972]. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

______. 1981[1964]. *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília: Editora UnB.

______. 1998. Tempo e tradição: interpretando a antropologia. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p. 13-25.

______. 1999. Tükúna, 1959: excertos de um diário de campo. *Amazônia em Cadernos*, n. 5: 1-12. Manaus: Editora UA.

______. 2002. *Os diários e suas margens*: viagem aos territórios Terêna e Tükúna. Brasília: Editora UnB. p. 346.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; RUBEN, Guilhermo. 1995. *Estilos de Antropologia*. Campinas: Editora Unicamp.

CASTRO FARIA, Luiz de. 2001. *Um outro olhar*: diário da expedição à Serra do Norte. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.

CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.). 1986. *Writing culture*: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press.

CORREA, Mariza; LARAIA, Roque (Orgs.). 1992. *Roberto Cardoso de Oliveira*: homenagem. Campinas: UNICAMP/IFCH.

GEERTZ, Clifford. 1988. *Works and lives*: the anthropologist as author. California: Stanford University Press.

GONÇALVES, Marco Antônio Teixeira (Org.). 1996. *Diários de campo de Eduardo Galvão*: Tenetehara, Kaioa e índios do Xingu. Rio de Janeiro: UFRJ.

LARAIA, Roque de Barros. 1997. Eduardo Galvão, vinte anos depois. *Anuário Antropológico*, n. 96: 189-196. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996[1955]. *Tristes trópicos*. São Paulo: Cia. das Letras.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1968[1945]. *The Dynamics of Culture Change*: an inquiry into race relations in Africa. New Haven, CT: Yale University Press.

MARCUS, George; FISCHER, Michael (Eds.). 1986. *Anthropology as cultural critique*: an experimental moment in the human sciences. Chicago: University of Chicago Press.

MAYBURY-LEWIS, David. 1990[1965]. *O selvagem e o inocente*. São Paulo: Editora Unicamp.

MENDONÇA, João Martinho de. 2000. *Os movimentos da imagem, da etnografia à reflexão antropológica*: experimentos a partir do acervo fotográfico do professor Roberto Cardoso de Oliveira. (Dissertação de Mestrado em Multimeios) – Campinas: Unicamp.

______. 2001. Fragmentos dos diários escrito e fotográfico de Cardoso de Oliveira na região dos Ticuna do Rio Alto Solimões. *Revista Studium*, n. 6. Disponível em: <www.studium.iar.unicamp.br/seis/diario/index.html>.

OTTENBERG, Simon. 1990. Thirty years of fieldnotes: changing relationships to the text. In: SANJEK, Roger (Org.). *Fieldnotes*: the makings of anthropology. Ithaca: Cornell University Press. p.139-160.

PEIRANO, Mariza. 1999. Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada). In: MICELI, S. (Org.). O que ler nas ciências sociais brasileiras (1970-1995). *Antropologia*, v. 1. p. 225-266. São Paulo: Sumaré; Anpocs.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. Ethnology brazilian style. *Cultural Anthropology*, n. 5(4): 452-457.

RIBEIRO, Berta G. 1979. *Diário do Xingu*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.

RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

______. 1996. *Diários índios*: os Urubus-Kaapor. São Paulo: Cia. das Letras.

SANJEK, Roger. (Org.). 1990. *Fieldnotes*: the makings of anthropology. Ithaca: Cornell University Press.

STEWARD, Julian H. 1972[1955]. *Theory of culture change*: the methodology of multilinear evolution. Urbana, IL: University of Illinois Press.

VIDAL, Lux Boelitz; BARRETTO F., Henyo T. 1997. O elo perdido. *Anuário Antropológico*, n. 96: 233-249. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.